

*Michał Rydlewski*

## **Konstrukttywizm (społeczny) tak, jak go widzę... Odpowiedź na uwagi Tomasza S. Markiewki oraz Michała Wróblewskiego**

*Pamięci profesora Czesława Robotyckiego*

### **Głos najmłodszego pokolenia tzw. toruńskiej szkoły konstruktywizmu**

Przede wszystkim chciałbym podziękować Tomaszowi S. Markiewce oraz Michałowi Wróblewskiemu, za lekturę mojego tekstu pt. *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie „Gramatyki kultury europejskiej” Anny Pałubickiej*<sup>1</sup> oraz uwagi do niego<sup>2</sup>. Moje pojmowanie konstruktywizmu społecznego byłoby o wiele uboższe gdyby nie pytania, jakie postawili Markiewka oraz Wróblewski<sup>3</sup>.

Dziękując Markiewce i Wróblewskiemu, dodam, iż nic miłszego dla autora, niż zainteresowanie tym, co pisze, szczególnie zaś, jeśli owo zainteresowanie jest krytyką problematyzującą myślenie wewnątrz konstruktywistycznego kolektywu. Fakt rozpadania się owego kolektywu (tych przecież może być nieomal nieskończona ilość), powoduje, iż prowadzone dyskusje mają walor poznawczy. Pozwalają one określić, w jakim miejscu znajduje się konstruktywizm czy konstruktywizmy, jakie dokonują się wewnątrz niego zmiany, mutacje, przewartościowania, które można śledzić w różnych przestrzeniach (np. wybranych dyskursów humanistycznych) i w różnych aspektach (np. metodologicznych). Ponadto dyskusja, czy twórczy spór pozwala dokładniej określić własne miejsce w konstruktywistycznej wspólnocie, zyskując tym samym większy zakres świadomości metodologicznej.

---

<sup>1</sup> M. Rydlewski, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie „Gramatyki kultury europejskiej” Anny Pałubickiej*, s. 401- 432 (w niniejszym tomie).

<sup>2</sup> Za lekturę mojego artykułu pod tytułem „Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie *Gramatyki kultury europejskiej* Anny Pałubickiej” oraz interesujące uwagi dziękuję także Andrzejowi Szahajowi, Annie Pałubickiej, Andrzejowi P. Kowalskiemu oraz Ewie Bińczyk. Profesorowi A.P. Kowalskiemu winien jestem szczególnie podziękowania.

<sup>3</sup> Osobne podziękowania należą się dr. Grzegorzowi A. Dominiakowi, redaktorowi naczelnemu „Filo-Sofiji”, któremu jestem wdzięczny za uwagi do zapisu dyskusji nad różnymi wariantami konstruktywizmu oraz udostępnienie miejsca do jej publikacji.

Prezentowane na łamach „Filo-Sofiji” teksty, w skróconych wersjach (Rydlowski, Wróblewski) oraz częściowo zmienionych (Markiewka) zostały wygłoszone jako referaty na IV Sympozjum Konstruktywistycznym, które odbyło się w Toruniu 9-10 kwietnia 2014 r. Słuchało nas wielu badaczy, mówiąc pół żartem, pół serio nieobecny był jedynie Bruno Latour. Sprowokowana dyskusja – taki był nasz zamysł – pokazała wyraźnie, że jako najmłodsze pokolenie tzw. toruńskiej szkoły konstruktywizmu<sup>4</sup> (zostaliśmy odgórnie w ten sposób określani) dokonujemy nie tylko uporządkowania i wyjaśnienia nieporozumień, co do których nie kwapili się starsi od nas badacze-różni-konstruktywiści (do wątku tego powrócę), lecz także reinterpretacji myśli konstruktywistycznej. W naszej dyskusji staramy się znaleźć punkty styeczne (to, co nas łączy), jak i punkty nas różniące (to, co nas dzieli). To zasługa Tomasza S. Markiewki oraz Michała Wróblewskiego. Moja skromna rola polegała jedynie na intelektualnej prowokacji.

Chciałbym wyraźnie podkreślić, że owa reinterpretacja, czy mówiąc szerzej, nasze różne punkty widzenia, nie mają charakteru wyłącznie lokalnego, tj. toruńskiego, ale jak najbardziej ogólnopolski. Ma to swoje uzasadnienie w dwóch faktach.

Po pierwsze, choć odnosimy się do twórców tzw. toruńskiej szkoły konstruktywizmu założonej przez Andrzeja Szahaja i Andrzeja Zybertowicza oraz tych, którzy obecnie ją rozwijają (Krzysztof Abriszewski, Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra<sup>5</sup>), nawiązujemy także do nienależących do niej badaczy związanych z konstruktywizmem. Mam tutaj na myśli przedstawicieli antropologii historycznej w osobie Ewy Domańskiej (Poznań), Wojciecha Piaska (Toruń) oraz Jacka Kowalewskiego (Olsztyn). Jako że w manifeście konstruktywistycznym wymienialiśmy nasze inspiracje<sup>6</sup>, z których każda z podpisanych osób tworzy właściwą sobie perspektywę badawczą, nie wypada mi nie wspomnieć o przedstawicielach poznańskiej szkoły kulturoznawczej – głównie Annie Pałubickiej oraz Andrzeju P. Kowalskim. Nawiązywałem do ich ustaleń w swoim artykule i także do nich będę odwoływał się w poniższych refleksjach. Nie ukrywam, że to najbliższa mi szkoła myślenia oraz wersja konstruktywizmu (społeczno-historycznego).

Po drugie, nasze teksty mówią o różnicach pomiędzy konstruktywizmem społecznym a postkonstruktywizmem w perspektywie pojęcia kultury. Postkonstruktywizm nie podziela przekonania konstruktywizmu społecznego, iż to właśnie ono powinno regulować praktykę badawczą, i że jest ono ontologicznie uprzywilejowane (nie ma ucieczki przed antycypacyjną mocą kultury, jej przedustawnością). Pojęcie kultury traci tym samym swoją uprzywilejowaną pozycję. Postkonstruktywizm

<sup>4</sup> *Manifest toruńskiej szkoły konstruktywizmu*, „Przegląd Kulturoznawczy”, z. 2, 2013 (opr. E. Bińczyk, A. Derra).

<sup>5</sup> Wymieniam tutaj jedynie badaczy, którzy związani są z Instytutem Filozofii UMK w Toruniu. Ma to swoje uzasadnienie w tym, iż manifest „toruńskiej szkoły konstruktywizmu” powstał właśnie tam. Tym samym pominieliśmy reprezentantów szkoły z grona socjologów: Andrzeja Zybertowicza, Radosława Sojaka oraz Łukasza Afeltowicza.

<sup>6</sup> Należą do nich: konstruktywistyczna socjologia wiedzy (szkoła edynburska, szkoła z Bath, etnografia laboratorium, studia nad nauką oraz technologią, teoria aktora-sieci), teoria stylów myślowych i kolektywów myślowych Ludwika Flecka, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity, teoria wiedzy-władzy Michela Foucaulta, filozofia nie-dualizująca Josefa Mitterera, neopragmatyzm Richarda Rorty’ego oraz Stanleya Fisha, teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, koncepcja kapitalistycznego systemu-świata Immanuela Wallersteina, feministyczne studia nad nauką.

nie jest jednak jedynym konstruktywizmem, który dokonuje podobnego zabiegu. Wspomniałem o tym w swoim artykule, mając nadzieję, że będzie to dobry gest, aby nasze konstruktywistyczne spory interesowały jak najszersze grupy osób związanych z tym zróżnicowanym przecież paradygmatem myślenia. Mam na myśli teorię literatury reprezentowaną np. na polskim gruncie przez Bogdana Balickiego<sup>7</sup>, organizatora i uczestnika Sympozjów Konstruktywistycznych.

Podsumowując, choć nasz trójgłos jest głosem najmłodszych badaczy, to – po pierwsze – odnosi się do szerokiego, także pokoleniowo, *spectrum* badaczy związanych z różnymi wersjami konstruktywizmu oraz – po drugie – różnymi dyscyplinami humanistycznymi (etnologia, filozofia, socjologia, historia, literaturoznawstwo).

### Jeden czy dwa konstruktywizmy: jak widzą nas nie-konstruktywiści?

Swoje uwagi rozpocznę od fragmentu tekstu Michała Wróblewskiego, który uważa, iż podjęta ze mną polemika i obrona postkonstruktywizmu,

[...] jest doskonałą okazją, aby w pole polskich nauk humanistycznych (które są, bądź co bądź, zdominowane przez perspektywę konstruktywizmu społecznego/ kulturowego) wprowadzić nowy słownik, wypełniony niezużyтыми metaforami oraz definiujący w inny sposób przedmiot badawczy.<sup>8</sup>

Stwierdzenie, iż w polskich naukach humanistycznych dominuje perspektywa konstruktywizmu społecznego, nie wydaje mi się trafne, gdyż polska humanistyka nie tylko konstruktywizmem społecznym stoi. Trudno zatem mówić o dominacji jednego paradygmatu, tutaj konstruktywistycznego.

Z moich obserwacji wynika, że w polskiej humanistyce, czyli jej poszczególnych dziedzinach, dominuje tradycja niekonstruktywistyczna. Z grona nauk humanistycznych zdominowanych przez tradycyjną epistemologię usunąłbym jedynie antropologię społeczno-kulturową, a dokładniej mówiąc, pewną jej wersję, gdyż ta z *n a t u r y* niejako jest konstruktywistyczna, co wynika z centralnego dla niej pojęcia kultury. Słowem, nie można być antropologiem, nie będąc w mniejszym lub większym zakresie konstruktywistą społecznym. Nawiasem mówiąc, nie wszyscy antropologowie zdają sobie z tego faktu sprawę, albowiem konstruktywizm społeczny jest dla nich niejako oczywisty. Ponadto to ona jako pierwsza przeszła udany – choć nie wszędzie – proces postmodernizacji.

Przyjrzyć się najpierw antropologii społeczno-kulturowej. Moim zdaniem, ma ona problem z pojęciem kultury, z którym do dzisiaj nie może sobie poradzić. Jak to rozumieć? Aby uchwycić ów problem, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na istotne odróżnienie w przyjmowanej przeze mnie perspektywie kon-

<sup>7</sup> B. Balicki, „Kultura” – pojęcie problemotwórcze czy problematyczne? Kilka uwag z konstruktywistycznego punktu widzenia, [w:] Kultura w nauce o literaturze. Wiedza o literaturze z punktu widzenia obserwatora IV, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław, 2009, s. 385-399.

<sup>8</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli zmienimy temat rozmowy. Odpowiedź Michałowi Rydlewskiemu*, s. 443 (w niniejszym tomie).

strukturyzmu społecznego dwóch konstruktywizmów: „epistemologicznego” oraz „ontologicznego”<sup>9</sup>.

Pierwszy, mówiąc w skrócie, odnosi się do konstruowania świata wyłaniającego się z uznanej w danym czasie wiedzy naukowej pozostającej pod wpływem określonych wzorów kultury. Drugi z kolei ma dwie postaci. Pierwsza określana jest mianem indywidualnej, w której jednostka konstruuje świat, wszak światopogląd jednostki współcześnie, w odróżnieniu od kultur opartych na myśleniu magicznym, może być zindywidualizowany. Druga dotyczy wspólnotowego wymiaru tworzenia świata, który identyfikowany jest z kulturą. Należy podkreślić, że w przypadku drugiej postaci świat konstruowany jest niedowolnie, lecz według pewnych reguł czy wzorów. Wytwarzając kulturę w interakcjach międzyludzkich (uregulowanych kulturowo), wytwarzamy świat i go podtrzymujemy, nadając mu realne istnienie. Owe istnienie jest niezależne od jednostki w nim partycypującej (realizm kulturowy). W tym ujęciu podmiot ludzki jest zarazem aktorem i autorem „kulturowego świata obiektywnego” – jak określiłaby to Anna Pałubicka. Kulturowe światy podlegają poznaniu, w którym konstruuje się wiedzę o nich, niekiedy niezależną od wiedzy uczestników badanej kultury.

Uważam, że filozofia z ideą epistemologicznego konstruktywizmu jest w dużej mierze już oswojona (w tym sensie Wróblewski zajmujący się nauką w perspektywie filozoficznej ma sporo racji, co nie oznacza jednak, iż konstruktywizm epistemologiczny dominuje w innych dziedzinach humanistyki), natomiast idea konstruktywizmu ontologicznego, tj. wytwarzania kultury jako wytwarzania świata przedmiotowego (ontologicznego) budzi jednak ciągle, poważne kontrowersje i nie jest do przyjęcia przez wielu przedstawicieli filozofii.

Nawiasem mówiąc realizm kulturowy – wymagający pogłębionych studiów – był założony przez Floriana Znanieckiego oraz przez Jerzego Kmitę oraz zwolenników jego teorii kultury. Ponadto uważam, że odróżnienie od siebie dwóch konstruktywizmów stanowi o oryginalności polskiej filozofii kultury oraz istniejącej w jej ramach perspektywy kulturalistyczno-konstruktywistycznej.

Kończąc już ten wątek, dodam jeszcze, iż niektóre stwierdzenia dotyczące „zwrotu antypozytywistycznego” i jego dopełnienia<sup>10</sup> oraz upowszechnienia się wśród humanistów świadomości postmodernistycznej („Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami”<sup>11</sup>) także wydają mi się przesadzone, tj. zbyt optymistyczne. Nie jest chyba też tak, co do obecności konstruktywizmu społecznego w świadomości polskich humanistów. Akceptuję rzecz jasną tezę, iż świadomość konstruktywistyczna się upowszechnia, ale – po pierwsze – nie bardzo wiadomo, co z nią począć w praktyce, a po drugie – jest ona gruntowną przebudową świata humanistów wcale niełatwą do zaakceptowania<sup>12</sup>. Zaryzykowałbym nawet tezę, że jeśli od początku swojej humanistycznej socjalizacji nie ma się do czynienia z tym sposobem myślenia, bardzo trudno to potem nadrobić.

<sup>9</sup> To rozróżnienie zawdzięczam Annie Pałubickiej.

<sup>10</sup> Zob. A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, [w:] Filozofia i etyka interpretacji, pod red. A.F. Koli, A. Szahaja, Wydawnictwo Universitas, Kraków, 2007, s. 7-16.

<sup>11</sup> Por.: A. Szahaj, „Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami”. *Rozmowa z profesorem Andrzejem Szahajem*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2, 2013, s. 142-147.

<sup>12</sup> Por.: A. Szahaj, *Sławiński o interpretacji. Analiza krytyczna*, „Teksty drugie”, nr 5, 2013, s. 259-276.

Uwaga Michała Wróblewskiego oraz moja z nią niezgoda (nie jest tak, że dominuje konstruktywizm społeczny, a zatem mamy na scenie: tradycję, konstruktywizm społeczny oraz postkonstruktywizm), może stanowić pretekst do postawienia dosyć istotnego pytania, które wydaje się fundamentalne dla naszej dyskusji: czy toczony spór pomiędzy konstruktywizmem społecznym a postkonstruktywizmem, jest sporem toczonym w rodzinie, czy też więcej nas dzieli niż łączy? Odkładając na później odpowiedź na to pytanie, warto odwołać się do tych, którzy konstruktywistami nie są i zobaczyć jak widzą oni konstruktywizm społeczny oraz postkonstruktywizm, to jest czy widzą go jako odrębne podejścia czy też jedno podejście.

Nawiązuję zatem w tym miejscu do fragmentu rozważań Tomasza Markiewki, z którym zgadzam się, że

[...] wspólnotę obu konstruktywizmów widać najlepiej, gdy przeniesiemy się do sfery publicznej, w której bardzo często każdego, kto podważa potoczne rozumienie obiektywności natury [...] uznaje się za osobę szaloną.<sup>13</sup>

Zgadzam się także, że tym, co nas łączy jest „odrzućcie naiwnych, esencjalistyczno-obiektywnych wyobrażeń na temat natury i rzeczywistości”<sup>14</sup>. Przykładem, który podaje Tomasz Markiewka, jest tekst Agnieszki Kołakowskiej, która utożsamia poglądy Brunona Latoura z konstruktywizmem społecznym.

Dodam, że utożsamienie to jest widoczne nie tylko w sferze publicznej, ale – co niezwykle ważne – w dyskursie humanistycznym. Wzmacnia to tezę Markiewki, mówiącą, iż widziani z zewnątrz tworzymy homogeniczną wspólnotę, nawet przez tych, którzy z racji humanistycznego przygotowania powinni rozpoznawać je na tzw. pierwszy rzut oka. Okazuje się jednak, że takie postrzeganie sprawy nie jest wcale oczywiste dla wszystkich.

Podam dwa przykłady, przy czym od razu zaznaczam, iż nie traktuję ich w kategoriach prawdziwości, ale raczej jako wyrażających pewną argumentację z zewnątrz, z której sprawa wygląda tak, a nie inaczej, pewien stan świadomości części uczestników dyskursu humanistycznego.

Pierwszy z nich odnalazłem w *Metodologii nauk* Adama Groblera we fragmentach dotyczących mocnego programu socjologii wiedzy:

Mocny program zainspirował liczne studia nad społecznymi aspektami kształtowania się pojęć naukowych. Do najbardziej znanych autorów należą Bruno Latour i Steve Woolgar oraz Andrew Picingiri i Steven Shapin. Pierwsi badali zachowania uczonych w laboratorium, naśladując antropologiczną metodę obserwacji uczestniczącej, stosowaną w badaniach egzotycznych kultur. Drudzy prowadzili badania historyczne. Doszli oni zgodnie do wniosku, że fakty naukowe są artefaktami, sztucznymi produktami subkultury uczonych, reguł społecznych działających w ich środowisku. To, że czynniki społeczne, w tym reguły funkcjonowania instytucji naukowych, mają wpływ na rozwój nauki nie ulega wątpliwości. Konstruktywizm społeczny twierdzi jednak coś więcej: że nauka nie wykrywa faktów, lecz je konstruuje, nie bada rzeczywistości, lecz ją tworzy. Latour i Woolgar sugerują, że poza rzeczywistością konstruowaną przez subkulturę uczonych nie ma żadnej innej. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, że są możliwe alternatywne subkultury uczo-

<sup>13</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizm. Odpowiedź na tekst Michała Rydlewskiego*, s. 441 (w niniejszym tomie).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

nych, na przykład zwolenników odmiennego paradygmatu w sensie Kuhna, albo alternatywne subkultury kapłanów innych systemów przekonań, które, według Barnes'a i Bloora, są wiarygodne na mocy norm własnej kultury, to odmienne kultury tworzą sobie odmienne światy i pytanie o to, który świat jest bardziej „rzeczywisty”, nie ma sensu. Relatywizm kulturowy szkoły edynburskiej jest więc nie tylko relatywizmem poznawczym, wedle którego wiarygodność przekonań jest zrelatywizowana do kultury, lecz jest również relatywizmem ontologicznym: różne kultury mieszkają w różnych światach.<sup>15</sup>

I drugi przykład. Katarzyna Gurczyńska-Sady we wstępie do pokonferencyjnego tomu „Annales UMCS Philosophia-Sociologia”, który dotyczył racjonalnych *versus* socjologicznych rekonstrukcji wiedzy naukowej, pisze, iż część autorów tekstów zgromadzonych w owym tomie spotkało się wcześniej w Lublinie na międzynarodowej konferencji pod tytułem „Lęk przed wiedzą albo kryzys rzeczywistości?, która „[p]oświęcona była filozofii i socjologii wiedzy Ludwika Flecka, a także konstruktywizmowi społecznemu – tu głównym tematem okazała się teoria aktora-sieci Brunona Latoura”<sup>16</sup>. W innym zaś miejscu zauważa, iż faktu społecznego konstruowania wiedzy naukowej „wyrósł szereg szkół, obejmowanych dziś mianem społecznego konstruktywizmu, a czasem społecznych badań nad nauką i technologią”<sup>17</sup>.

Choć perspektywa postkonstruktywistyczna wyrasta z mocnego programu socjologii wiedzy, to Latour przywołuje ją w zasadzie tylko po to, aby podkreślić swoją własną, inną perspektywę. Fakt ten jednak umyka nie-konstruktywistom, dla których spory wewnętrzne są mało istotne. Te dwie wypowiedzi wystarczą, aby powiedzieć, iż spór pomiędzy różnymi wersjami konstruktywizmu widziany z zewnątrz jest bezwzględnie „sporem w rodzinie”.

Fakt ten nie oznacza jednak, że różnice wewnętrzne pomiędzy różnymi konstruktywizmami nie są istotne, nawet jeśli przyjąć, że więcej nas łączy niż dzieli.

## Odpowiedź na uwagi Tomasza S. Markiewki

Generalnie rzecz ujmując, zgadzam się z uwagami Tomasza S. Markiewki, „punktami spornymi” pomiędzy nami, jak on to określa. Mam jedynie pewne zastrzeżenia, a ze swoich niedociągnięć widocznych w moim artykule postaram się wy tłumaczyć.

Pierwsza uwaga Markiewki dotyczy zasadniczego niedociągnięcia, jakim jest traktowanie postkonstruktywizmu jako „zwartego kolektywu myślowego” (analogicznie zresztą jak traktowanie przez Latoura konstruktywizmu społecznego), homogenicznej formacji. Markiewka twierdzi, że czyniąc podobnie, powodują nieporozumienia, uproszczam i namawiam do kruszenia kopii o coś, z czym nie wszyscy się identyfikują. Słowem, co innego Latour, a co innego korzystający z niego, użytkujący jego idee kontynuatorzy.

<sup>15</sup> A. Grobler, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 275.

<sup>16</sup> K. Gurczyńska-Sady, *Słowo od redaktora*, „Annales UMCS Philosophia-Sociologia”, t. 35, 2010, s. 9.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 10-11 (wyróżnienie oryginalne).



Pojawia się tutaj kwestia podstawowa, na którą chciałbym zwrócić uwagę. Zaważyła ona na moim (i nie tylko moim) traktowaniu postkonstruktywizmu jako „zwartego kolektywu myślowego” – nie różnicując go i nie cieniuąc w odpowiedni sposób. Tą kwestią jest brak sympatii do Latoura wśród części polskich konstruktywistów społecznych. Mam na myśli polemikę pomiędzy Jackiem Kowalewskim i Wojciechem Piaskiem z jednej strony, a Ewą Domańską i Bjornarem Olsenem z drugiej. Do polemiki tej wprost odwołuje się w swoim tekście Michał Wróblewski, zaś Tomasz Markiewka zrobił to w swoim sympozjalnym wystąpieniu. Przywołane głosy reprezentują odpowiednio konstruktywizm społeczny oraz postkonstruktywizm pod postacią programu „powrotu do rzeczy”. W polemice tej, w której kwestia rzeczy rozgrywa się głównie na polu historii czy antropologii historii, przywołany zostaje także Latour jako przykład tego samego stanowiska i niejako jego patron. Postawienie w jednym szeregu zwolenników „powrotu do rzeczy” w ich historyczno-archeologicznym wymiarze, takich jak np. Olsen oraz Latoura, czy na polskim gruncie Ewy Bińczyk, choć w pewnym aspekcie trafne, chyba jednak więcej zamazuje niż rozjaśnia (pełna zatem zgoda z Markiewką w tym względzie). W tym sensie można zaryzykować stwierdzenie, że Latour nie miał szczęścia do udanej recepcji pośród tych konstruktywistów społecznych, z którymi jestem myślowo związany. Choć w tej polemice zdecydowanie staję po stronie Kowalewskiego i Piaska, to wydaje się, iż zbyt powierzchownie potraktowali myśl Latoura, ustawiając go w jednym tylko świetle.

Wniosek, jaki płynie z tych rozważań, jest następujący: pisząc o Latourze nie mylmy go z tymi, którzy jego myśli używają (sam uległem takiej pomyłce – przyznaję). Wtedy to – jak mówi Markiewka – zaczynasz przeskakiwać od jednych bytów do drugich, od jednego autora do innych autorów i mówisz o wszystkich tak, jakby głosili to samo.

Na swoją obronę mogę powiedzieć jedynie, iż starałem się poczynić pewne ukontekstowane w artykule rozróżnienie pomiędzy Latourem a krytykowanymi przeze mnie poglądami Afeltowicza i Sojaka, albowiem to, co nie podoba się im u Latoura, czyli jego teoretyczna arystokratyczność, u mnie znajduje uznanie. Owych rozróżnień powinno być jednak więcej czego mam świadomość. Przykładowo, niezgoda z Afeltowiczem i Sojakiem, co do ich wizji humanistyki, nie musi być zgodą z tym, co twierdzi sam Latour, gdyż ten to (dzisiaj) arystokratyczny teoretyk. Ponadto Markiewka zauważa, że w krytykowanym przeze mnie tekście Afeltowicza i Sojaka „da się wyczuć pewne neoliberalne naleciałości, ale moje odczucia dotyczą właśnie tego określonego tekstu, a nie wszystkich postkonstruktywistów”. Zgadzam się z nim ponownie, choć tym, co dla niego jest naleciałością, dla mnie jest wiernopoddańczym gestem<sup>18</sup>. Kiedy piszę np., iż Afeltowicz i Sojak zbyt bezkrytycznie podchodzą do kognitywistyki, to nie musi to dotyczyć innych postkonstruktywistów.

Nawiasem mówiąc, wspomniana polemika oraz nieporozumienia, jakie spowodowała odnośnie do poglądów Latoura, mogły zostać wyjaśnione od razu. Nie znalazła ona jednak żadnej kontynuacji, brak było odzewu ze strony tych (dlaczego?),

<sup>18</sup> Po lekturze najnowszej książki Radosława Sojaka pt. *Spełniona obietnica. Szkic do koncepcji stylów badawczych na przykładzie socjologii wiedzy* (Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2014) nie postawiłbym już tak mocnej tezy. Nie zmienia to jednak faktu, że napisany wspólnie z Łukaszem Afeltowiczem artykuł miał – moim zdaniem – charakter likwidacyjny jednej ze stron humanistycznej działalności (arystokratycznej). Świadczy o tym niefortunne motto tekstu.

k którzy mogli poczuć się skrzywdzeni pewnymi sformułowaniami. Mam na myśli Ewę Bińczyk, której ironicznie zalecono „badanie płotów”. Gdyby tak się stało, nasz trójgłos wyglądałby pewnie inaczej.

Pomimo tej wrażliwości na różnice<sup>19</sup> warto podkreślić także rzeczy wspólne dla różnych postkonstruktywistycznych badaczy. Należy do nich przede wszystkim odrzucenie uprzywilejowanego pojęcia kultury, co nie oznacza jednak odrzucenia pojęcia kultury w ogóle (jak przekonuje Michał Wróblewski w swoim tekście). Gest ten ma dwojaki kierunek działania. Po pierwsze, odrzuca się uprzywilejowane pojęcie kultury w sensie teoretyczno-metodologicznym zastępując innymi metaforami. Po drugie, odrzuca się jej uprzednie umebrowanie każdej ontologii.

W perspektywie tego, co dotychczas powiedziałem, akceptując krytyczną uwagę Tomasza Markiewki, mogę zatem zadeklarować, iż w moim przedstawieniu konstruktywizmu społecznego najbardziej interesuje mnie nie tyle sam Latour, ile zamierzone, jak i niezamierzone, konsekwencje w y n i k a j ą c e z myśli postkonstruktywistycznej odrzucającej centralne miejsce dla kultury.

Podam po jednym przykładzie z każdej z nich. Zamierzoną konsekwencją jest naturalizacja humanistyki, jaką proponują np. Afeltowicz i Sojak w postaci dominacji kognitywistyki, „przerobienia” humanistyki na jej modłę. Nie idzie tutaj o żadną twórczą współpracę, budowę „trzeciej kultury” (połączenia kultury przyrodoznawczej z kulturą humanistyczną), lecz stworzenie humanistyki na wzór przyrodoznawstwa, w której, co najistotniejsze, myślenie, krytyczny dystans nie jest w cenie, gdyż najistotniejsze jest skuteczne działanie. Niezamierzoną konsekwencją jest naiwny realizm.

Doskonałym przykładem wpadania w jego sidła są fragmenty rozważań Domańskiej i Olsena reprezentatywne dla programu „powrotu do rzeczy” sytuującego się w perspektywie postkonstruktywizmu. Jest on dobrze widoczny w ujęciu problematyki widzenia. Bjornar Olsen, proponując swój program „archeologii symetrycznej”, stwierdza, że „pochodząca od rzeczy opowieść nie jest snuta w niestabilnym języku, lecz przychodzi do nas pod postacią milczących, dotykalnych, widzialnych i brutalnych materialnych pozostałości”<sup>20</sup>. Taki pogląd ma swoją genezę w przeświadczeniu, dobrze wyeksplikowanym przez Tima Ingolda, iż kultura dostarcza planu budowlanego, natura zaś budulca. Jego zdaniem, pod warstwą wielu intencjonalnych światów kulturowych musi być jakiś fizyczny świat, bo w przeciwnym razie, nie byłoby z czego budować. W związku z tym,

<sup>19</sup> Kwestia rozrastających się tendencji różnicujących to interesujące zagadnienie. Nie ma miejsca na szersze jej omówienie. Ciekawy wydaje się moment (swojego rodzaju punkt krytyczny), który być może osiągniemy, jeśli podział na kolektywy myślowe, a co za tym idzie przekonania, która nas łączą, będą się nieustannie dzieliły. Wtedy to być może poziom indywidualizacji przekonań oraz mutacji, jakie tworzy każda-jednostka-naukowiec, okaże się w pewnym momencie zbyt duży. Możemy i powinniśmy się różnić (to twórcze), ale nie możemy się różnić za bardzo, jeśli uznać, że uprawianie nauki to praca kolektywna oraz – co być może najważniejsze – chcemy zamieszkiwać ten sam „świat”.

<sup>20</sup> Cyt. za: J. Kowalewski, W. Piasek, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrot ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), Olsztyn 2008, s. 70.



[...] konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwiema wersjami natury: „faktycznie naturalną” naturą (przedmiotem badań nauk ścisłych) oraz naturą postrzeganą kulturowo (przedmiotem badań antropologów społecznych i kulturowych).<sup>21</sup>

W tym sensie zmysłowe doświadczenie rzeczy (dotykem, wzrokiem) ma nam zapewnić kontakt z naturą, owym budulcem dla kultury.

Mam spore wątpliwości, co do stawianych przez Olsena i Ingolda tez.

Pierwsza błędnie zakłada istnienie jakiejś bliżej niesprecyzowanej „nagiej” widzialności – przedmioty materialne są widziane tak samo, to one same niejako decydują o swojej percepcji. Druga rysuje linię podziału pomiędzy „faktycznie naturalną naturą” a „naturą postrzeganą kulturowo”, która nie wydaje się możliwa do precyzyjnego przeprowadzenia. Dlaczego poznawczo uprzywilejowywać nauki przyrodnicze? Technologiczny sukces nauki nie musi być tłumaczony w sposób epistemologiczny, tj. zakładający, że ma ona kontakt z „nagą” rzeczywistością, światem „samym w sobie”. Można go rozważać w kategoriach konstrukturyzmu społecznego<sup>22</sup> lub postkonstrukturyzmu<sup>23</sup>, które nie przyjmują korespondencyjnej teorii prawdy. O ile można przychylić się do tezy, że zewnętrzny świat stawia nam materialny opór<sup>24</sup>, co nie zmienia jednak faktu, że dostęp poznawczy mamy do niego poprzez społecznie wytworzone jego wizje, to nie wydaje mi się, aby zaprezentowane stanowisko było trafne w odniesieniu do ludzkiej percepcji. Widzialność zostaje tutaj potraktowana na równi z materialnym oporem stawianym przez rzeczywistość. Właściwie sama jawi się jako materialna. Moim zdaniem, to wynik braku refleksji nad kulturą, z a p o m i n a n i a tego, co społeczne w konstrukturyzmie. Uwolniona od bagażu kultury obserwacja staje się wtedy „czysta”, jednostkowa, dostępna każdemu. Stąd już krok do niektórych ujęć kognitywistycznych, które są w dużej mierze ślepe na fakt, że postrzegający podmiot to podmiot ukształtowany kulturowo. Moje stanowisko chce więc przestrzec przed zbytnim naturalizowaniem widzenia<sup>25</sup>.

Ogólniejszy wniosek byłby następujący: jeśli rezygnuje się z ideacyjnego pojęcia kultury, z jego uprzywilejowanego usytuowania w praktyce metodologicznej, to na skutek jej z a p o m i n a n i a znika ona także z uprzywilejowanej pozycji ontologicznej, traci swoją moc regulacyjną. Wtedy to właśnie wydaje się, tak, jak wydaje się Olsenowi, że porównuje się swoją narrację ze światem samym w sobie.

W perspektywie konstrukturyzmu społeczno-historycznego można wskazać wiele przykładów, w których teza Olsena, iż opowieść o rzeczach trafia do nas pod postacią widzialnych, materialnych pozostałości jest błędna. Oczywiście, na pewnym

<sup>21</sup> Cyt. za: E. Domańska, B. Olsen, *Wszyscy jesteśmy konstrukturyzmi*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, s. 92.

<sup>22</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

<sup>23</sup> E. Bińczyk, *Uwarunkowania sukcesu praktycznego nauki a problem reprezentacji*, „Annles UMCS: Philosophia- Sociologia”, t. 35, z. 2, 2010, s. 15-31.

<sup>24</sup> Jeśli przyjąć interpretację Anny Pałubickiej, to także i ta teza staje się możliwa do kulturowego relatywizowania (A. Pałubicka, *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania realności świata w perspektywie filozofii humanistyki*, [w:] *Konstrukturyzm w humanistyce*, A.P. Kowalski, A. Pałubicka (red.), Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 31-50.

<sup>25</sup> Szeroko pisałem na ten temat w swojej pracy doktorskiej pod tytułem *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej* napisanej pod kierunkiem Andrzeja Szahaja.

poziomie teza ta jest nieodparta, problem w tym, że bez uwzględnienia „współczynnika percepcyjnego” w ujęciu Anny Pałubickiej<sup>26</sup>, nie wiemy jak ta rzecz jest widziana w zależności od różnych wspólnot kulturowych. Jest przecież jasne, że to, co może być widziane przez archeologa jako dzieło sztuki, może być w odbiorze uczestnika tej kultury na przykład śmieciem. Choć ich materialność oraz idący za nim opis fizyczny nie ulega zmianie, widziane są one jednak inaczej.

Jednym z takich przykładów są ustalenia Andrzeja P. Kowalskiego dotyczące przedmiotów oraz ich opisów w ekfrazie homeryckiej. W artykule pt. „Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich”<sup>27</sup> autor *Myslenia przedfilozoficznego* poddaje refleksji pradžejowe stadium społecznych form doświadczania artefaktów zaliczanych obecnie do kategorii dzieła sztuki. Zdecydowanie przeciwstawia się ujmowaniu sztuki i doświadczenia estetycznego w kategoriach ponadhistorycznych, tj. percepcowania przez podmiot obiektywnych cech zmysłowych rzeczy waloryzowanej jako piękna. W tradycji wczesnogreckiej brak pojmowania piękna w wymiarze estetycznym. Warunki nakładane przez kulturę wczesnogrecką na określone zasady piękna nie były ufundowane w sferze czystej zmysłowości<sup>28</sup>. Utożsamienie wartości piękna z „obiektywnymi” i zmysłowo dostępnymi parametrami istnienia rzeczy dokonało się na gruncie nowożytnego sposobu percepcji i oceny przedmiotów<sup>29</sup>. Doświadczenie estetyczne jest zatem wynalazkiem czasów nowożytnych, a zatem traktowanie określonych przedmiotów jako dzieł sztuki stanowi imputację kulturową, przez co rozumiem fakt, iż wymiar „estetyczny” jest nadawany przez wyobrażenia interpretatora dysponującego innym rodzajem przekonań<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 84, 89.

<sup>27</sup> A.P. Kowalski, *Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich*, [w:] *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, red. B. Gediga, A. Mierzwiński, W. Piotrowski, Polska Akademia Nauk – Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, Wrocław – Biskupin 2001, s. 280-289.

<sup>28</sup> W wyobrażeniach archaicznych Greków piękno nie zyskało jeszcze wymiaru estetycznego. Nie pojawiało się ono w ich doświadczeniu jako funkcja obiektywnych jakości rzeczy, ponieważ w ich odczuciu miarą istnienia rzeczy była właściwa dla niej *areté*. Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że wyznacznikami piękna nie były jakości uchwytnie bezpośrednio w obserwacji. Upodobanie do danej rzeczy nie jest uwarunkowane wskutek oglądu wybranych cech tej rzeczy. W pojęciach Greków *areté* to m.in. zdolność do doskonałego bycia czymś zgodnie z przeznaczeniem lub zgodnie z *fyśis* (np. piękno miecza jest równoznaczne z jego doskonałością w zakresie cięcia; w naszej ocenie miecz może być na pozór brzydki, ale ze względu na swoją „sprawność aretyczną” uzyskuje dla Greków swój szczególny walor). „Należy wobec tego stwierdzić, że dla Greków opisywanych przez Homera uznanie jakiegokolwiek *dignitas* w pewnej rzeczy nawet uznanie o estetycznym ukierunkowaniu, nie było osiągnięciem wartości redukowalnych do wiązki fizycznych jakości danej rzeczy. Wynikało ono z całego spłotu dodatkowych, nieuchwytnych zmysłowo, czyli pozaestetycznych określeń” (*ibidem*, s. 281-282). Podobnie rzecz ma się z doświadczeniem określonym przez nas mianem estetycznego (*ibidem*, s. 282). Wynika stąd, że Grecy nie znali czystej kontemplacji przedmiotów, albowiem – jak wskazuje Kowalski – w ich wyobrażeniach nie było miejsca ani dla biernego oglądu rzeczy, ani dla rzeczy pozbawionej możliwości samodzielnego, realnego oddziaływania (*ibidem*, s. 283). W tym kontekście autor *Myslenia przedfilozoficznego* zauważa bardzo ciekawą kwestię: oglądanie uważano za formę dotyku, a więc formę aktywnego i bezpośredniego kontaktu z rzeczą. Na rzecz owej tezy podaje następujący przykład z *Odysei*: Eumajos wspominający kupca oferującego sprzedaż złotego naszyjnika z zawieszka elektronu opowiada, jak dziewczęta i jego matka dotykały zewsząd ten przedmiot rękami i oczami (*ibidem*, s. 283).

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 281-282; szerzej: A. Pałubicka, *Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji*, [w:] *Język i przedstawienie*, red. A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2008, s. 28-40.

<sup>30</sup> A.P. Kowalski, *op. cit.*, s. 282.

Skupiając swoją uwagę na opisach konkretnych przedmiotów w dziełach Homera, Kowalski stwierdza, że ważną klasę takich opisów stanowią ekfrazy, które ujawniają charakterystyczny sposób wytwarzania oraz postrzegania rzeczy przez archaicznych Greków. W poematach homeryckich rzeczy nie są ujmowane jako bierne przedmioty, ale są prezentowane w postaci „ożywionych obrazów”. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych przykładów (podkreślanych także przez innych autorów) stanowi tarcza Achillesa, pancerz i tarcza Agamemnona, tarcza niesiona przez Atenę, pas Hery, pas Heraklesa, płótno Heleny. Autora *Symbolu w kulturze archaicznej* interesuje przede wszystkim magiczny stosunek do rzeczy przejawiający się – po pierwsze – w skłonności to traktowania ich jako ludzkich podmiotów<sup>31</sup> oraz – po drugie – w specyficznym ujęciu relacji czasowo-przestrzennych przez Homera<sup>32</sup>.

Podsumowując swoje rozważania Kowalski stwierdza, że prezentowane przez niego przykłady ukazujące charakter ekfrazy homeryckiej, a także przegląd terminologii związanej z percepcją pozwalają postawić tezę, że w strukturze wczesnogreckiego postrzegania rzeczy nie doszła jeszcze do głosu osobna władza podmiotowa zdolna wyodrębnić wartości artystyczne. Sposób widzenia rzeczy przez Greków – uznawanych przez nas za artystyczne – wydaje się odległy od standardów dzisiejszej percepcji<sup>33</sup>.

Innym przykładem takiej niezamierzonej konsekwencji może być – jak sądzę – uniwersalizacja, której zarzucenie wytyka Latour konstruktywistom społecznym (wątek ten pojawia się u Markiewki), bowiem to oni, na miejsce apriorycznych struktur ludzkiego umysłu (*vide* Kant) wprowadzili wielość kultur, czyli zrelatywizowali owe struktury do odpowiednich kultur<sup>34</sup>. To bardzo mi bliskie podejście. Faktycznie jest tak, że bez Kanta, stawiającego jako pierwszy problem, czy aby nasza rzeczywistość nie jest przez nas konstruowana, nie byłoby konstruktywizmu społecznego. W tej relatywistycznej perspektywie konstruktywizm społeczny jest już obecny u Ernsta Cassirera (relatywizacja kantowskiego, niezmiennego w czasie i przestrzeni *a priori* do *a priori* danej formy symbolicznej).

Kantyzmem – jak zauważa Adam Grobler – zachwiało między innymi powstanie geometrii nieeuklidesowych. Gdyby bowiem przestrzeń była aprioryczną formą zmysłowości, powszechnie obowiązującą zasadą konstrukcji zjawisk, musiałaby mieć jednoznacznie określoną strukturę, która opisywałaby „jedynie słuszny” system geometrii, a systemy alternatywne byłyby po prostu dla nas nie do pojęcia, a co dopiero do wymyślenia.<sup>35</sup>

Niedostatek myśli Kanta, wynikający z jej ahistoryczności (trudno się temu dziwić ze względu na fakt, iż pojęcie kultury w omawianej tutaj wersji powstało znacznie później), odnotował przecież także Fleck, opowiadający się za tezą, że różne style myślowe, to różne przedmioty do poznania (Fleck nie miał problemu z uznaniem

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 283.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 286.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 285-286.

<sup>34</sup> B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 32-39.

<sup>35</sup> A. Grobler, *op. cit.*, s. 268.

konstruktywizmu ontologicznego). Uwikłanie idei Kanta w kulturę można także śledzić dzięki teoretykom piśmienności<sup>36</sup>.

Ujmując jednak sprawę w ten jednostronny sposób, tj. taki, w którym istnieje ciągłość myślowa od Kanta po konstruktywizm społeczny, autor *Nadziei Pandory* nie zauważa, iż konstruktywizm społeczny dokonuje fundamentalnej zmiany. Bez jej dostrzeżenia zatracą się wyjątkowość konstruktywizmu społecznego. Podstawowa zmiana, jaką wprowadza on w interpretacji zagadnienia antycypacji w procesie poznania, a która odróżnia go od Kantowskiej refleksji filozoficznej, polega na wskazaniu udziału kultury w procesie tworzenia przez podmiot przedmiotu poznania. Decydujący jest tu fakt, że chodzi nie tyle o przedefiniowanie samej relacji poznawczej zachodzącej pomiędzy podmiotem a przedmiotem – tę pracę wykonał Kant – ale przede wszystkim samego podmiotu. Przestaje on być „ja” transcendentalnym dysponującym uniwersalnymi formami naoczności oraz kategoriami intelektu i staje się – w ujęciu modelu konstruktywistycznego – uczestnikiem określonej wspólnoty kulturowej.

Jak zauważyła Katarzyna Gurczyńska-Sady, czytając przedstawicieli modelu konstruktywistycznego po Kancie, można mieć wrażenie, mówiąc kolokwialnie, że sprowadzają jego filozofię „na ziemię”, albowiem w miejscu podmiotu transcendentalnego pojawia się żywy badacz obarczony zadaniem dokonywania konkretnych eksperymentów, wyposażony w określone narzędzia badawcze, mający stosowną, wyuczoną wiedzę, czyli mówiąc językiem konstruktywistów – członek jakiejś wspólnoty interpretacyjnej czy kolektywu myślowego. W perspektywie konstruktywizmu wszystko ulega tu ukonkretnieniu – zarówno podmiot, jak i przedmiot, wreszcie sam proces zwany poznaniem. Mogłoby się wydawać – twierdzi Gurczyńska-Sady – że tam, gdzie Kant buduje szkielet, tam konstruktywiści dopełniają go ciałem, pozostawiając dokonanie Kanta. Jest to jednak, jak podkreśla, metafora złudna, albowiem członek kulturowej wspólnoty działa na zupełnie innym gruncie, niż ten, który kreśli Kant, co wynika z faktu, że nie ma tu mowy o podmiocie z istoty swojej absolutnym, niezmiennym historycznie<sup>37</sup>.

Ponadto Latour w swojej narracji chce nas przekonać, że nie jesteśmy aż tak bardzo różni, że jeśli przyjąć jego rozważania, jego obraz świata, to zobaczymy, iż mówienie o przednowoczesności i nowoczesności nie ma tak wielkiego znaczenia, jak mogłoby się wydawać konstruktywistom społecznym. Problem w tym, że takie podejście do swego rodzaju rachunek zysków i strat. Uważam, że na gruncie konstruktywizmu społecznego (od Cassirera po szkołę edynburską) da się przekonująco udowodnić tezę, że różne kultury to różne rzeczywistości. Co więcej, pomiędzy niektórymi z nich nie istnieje możliwość porozumienia. Nie trzeba się nawet odwoływać do ustaleń poznańskiej szkoły kulturoznawczej dotyczących kultur magicznych, aby ten fakt wykazać. Wystarczy wspomnieć wielce pouczającą w tej materii książkę Tzvetana Todorova pt. *Podbój Ameryki. Odkrycie Innego*<sup>38</sup>. Widać w niej dokładnie, że porozumienie pomiędzy Europejczykami a Indianami było niemożliwe, albowiem jedni nie potrafili dostrzec kulturowej inności drugich. Przejawiało się to m.in. w „naiwnym”

<sup>36</sup> E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Seria: „Communicare”, Warszawa 2007, s. 217.

<sup>37</sup> K. Gurczyńska-Sady, *Kant, Fleck i Wittgenstein o antycypacji*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria”, nr 2, 2010, s. 49.

<sup>38</sup> T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 1996.

traktowaniu przez Europejczyków referencji językowej, albowiem każde wymawiane przez Indian słowo odnosili oni do brzmienia swojego języka. Ażeby mówić o jakimkolwiek porozumiewaniu się, trzeba umieć dostrzec inność, tj. nie traktować swojego własnego języka jako „sklejonego ze światem”. Stało się to możliwe dopiero na skutek odchodzenia w naszym myśleniu od kategorii metamorfozy magicznej. Dzisiaj referencyjność języka jest dla nas tak oczywista, że zupełnie zapomnieliśmy, iż stanowi kulturowy wynalazek i została historycznie wypracowana. Latour coś zatem daje, ale i coś odbiera, podobnie zresztą jak każda opowieść o świecie. Problem w tym, że trzeba ten rachunek przeprowadzać.

Druga negatywna strona mojej narracji, którą dostrzega Tomasz Markiewka, to:

[...] rozciąganie niektórych postaw postkonstruktywistycznych tak, aby zgadzały się one z cechami kultury magicznej. [...] [Jego] zdaniem za nieuzasadnioną można uznać analogię między naiwnym realizmem, który panował w tego rodzaju kulturach, a rzekomym realizmem wyznawanym przez Latoura.<sup>39</sup>

Niezgoda dotyczy zatem mojego błędnego, zdaniem Markiewki, jak i Wróblewskiego, interpretowania Latoura jako naiwnego realisty.

Ustosunkowując się do tego drugiego zarzutu – niełatwego, bo dotyczącego dwóch poziomów, na których dostrzegam implikację w kierunku naiwnego realizmu – niejako przeniosę się za jednym zamachem na pole trzeciego zarzutu, jaki formułuje pod moim adresem Markiewka, albowiem i tam pojawia się kwestia naiwnego realizmu. Myślę, że taki zabieg pomoże lepiej zrozumieć, co mam na myśli, natomiast do kwestii magicznego wymiaru idei Latoura odniosę się przy okazji odpowiedzi Michałowi Wróblewskiemu.

Trzeci zarzut dotyczy mojej interpretacji konsekwencji kulturowego konstruktywizmu. Twierdzę, iż konsekwencje te – jeśli być sobie wiernym i zawsze pozostać po t e j s t r o n i e (społecznej), nie są tak poważne, jak mogłoby się wydawać wszystkim tym, dla których termin „opozycja” czy „dualizm” brzmi niepokojąco. Przyjmowana przeze mnie społeczno-regulacyjna koncepcja kultury podskórnie posługuje się opozycją natura – kultura, cała jednak rzecz idzie o to, że zawsze jest się tylko po jednej stronie, po stronie kultury.

Chciałbym od razu zadeklarować, iż nie mam wielkiej sympatii dla filozoficznych dualizmów, czemu dałem wyraz w swej rozprawie doktorskiej, która nawiązywała do niedualizującego sposobu mówienia sformułowanego przez Josefa Mitterera (choć w innych miejscach był jego krytyką<sup>40</sup>). Mój dualizm, który nazywam papierowym, nie ma po prostu większych konsekwencji. Markiewka zgadza się ze mną, iż patrząc z mojego punktu widzenia, nie ma tutaj poważnych konsekwencji mojej dualistycznej perspektywy,

Nie jest tak jednak wtedy, kiedy nie chce się przyjąć takiego, jak ja wyboru, czyli takiej wersji rozumienia pojęcia kultury, które akceptuje opozycję natura – kultura, lecz chce poza samą tę opozycję wyjść (jak czynią postkonstruktywiści).

<sup>39</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź...*, s. 438 (w niniejszym tomie).

<sup>40</sup> Por. krytykę Mitterera w moim artykule, pt.: *Czy „późny” Wittgenstein był esencjalistą? Kulturowy wymiar widzenia na przykładzie zmiany aspektu*, [w:] *Percepcja kultury. Kultura percepcji*, J. Barska, E. Twardoch (red.), [b.w.], Kraków – Warszawa 2013, s. 199-225. Nawiasem mówiąc, obok Latoura Mitterer to także postać, nad którą warto by krytycznie się zastanowić, o ile bowiem Latour jest niezwykle oryginalny, nie uważam, aby można było powiedzieć tak o Mittererze.



Markiewka zauważa, iż muszę uznać, że istnieją tacy, którzy nie podzielają takiego punktu widzenia. Otóż uznaję ten fakt. W odróżnieniu od postawy Afeltowicza i Sojaka z omawianego ich tekstu, nie jestem prawodawcą. Humanistyka nauczyła mnie, że trzeba żyć i dać żyć innym, a nie wysyłać innych na śmietnik historii (*vide motto* krytykowanego tekstu toruńskich socjologów).

Ciekawie przedstawia się kwestia powodu nieuznawania przez postkonstruktywistów tego, co proponuję w interpretacji Markiewki. Nieuznawanie mojej propozycji bierze się stąd – twierdzi Markiewka – iż uprzywilejowuje ono to, co mentalne, czy też to, co językowe, pomija zaś i spycha na margines to, co materialne. Jeśli kultura dominuje nad naturą, rzeczy nie odgrywają zbyt wielkiej roli, co jest nie do przyjęcia dla postkonstruktywistów – mówi Markiewka. Przytoczę nieco dłuższy cytat:

[...] Rydlewski mówi coś w rodzaju: „Tak, Latour ma rację, trzeba badać rzeczy, ale pamiętajmy, że rzeczy widzimy tak, jak na to pozwala kultura”. To, co jedną ręką daje, drugą zabiera. W jego podejściu rzeczy znowu stają się bowiem czymś wtórnym i o wiele mniej ważnym niż rzeczywistość językowo-myślowa, z perspektywy której je postrzegamy. Gdy zaś ktoś stwierdzi, że należy skupić się bardziej na samych rzeczach, to Rydlewski zacznie się w tym geście dopatrywać powrotu do naiwnego realizmu. Powie najprawdopodobniej: „Jak to? Chcecie dostać się do rzeczy, omijając kulturę? Tęsknicie do rzeczywistości samej w sobie? Gdzie się podział wasz konstruktywizm!?”. I tu pojawia się konsekwencja jego dualizmu. Jeśli założymy, tak jak on, że kultura jest rzeczywistością myślową bądź/i językową, a w konsekwencji założymy dualizm kultury i natury, to ciągle będziemy się szamotać między dwoma członami następującej alternatywy: (1) albo redukujemy rolę rzeczy i uwypuklamy rolę kultury, (2) albo redukujemy rolę kultury i zbliżamy się tym samym do naiwnego realizmu.<sup>41</sup>

Markiewka dobrze rozumie sposób mojego myślenia (mam nawet wrażenie, że – mówiąc pół żartem, pół serio – jaśniej formułuje on moje myśli, niż robię to ja sam), lecz alternatywa, którą opisuje, to jest albo-albo, albo kultura i negacja rzeczy, albo rzecz i negacja kultury, wydaje mi się przesadzona, a być może nawet nie trafna. Faktycznie jest tak, że ze środka mojej konstruktywistycznej, nierezygnującej z uprzywilejowanego pojęcia kultury narracji, trzeba badać rzeczy (namawiam do tego), ale jednocześnie nie zapominać, że rzeczy widzimy i doświadczamy tak, jak pozwala na to kultura. Dlaczego? Dlatego, że nie istnieje po prostu inna możliwość, co wynika z faktu, iż nasza kategoria materialności ma swoją historyczną genezę. Można prześledzić jak rzeczy stały się przedmiotami, co doskonale zrobił Andrzej P. Kowalski<sup>42</sup>. Tak, widzenie rzeczy jest dla mnie zawsze uregulowane kulturowo wytworzonymi interpretacjami. Nie wiem, jak miałbym się przyglądać rzeczom bez określonego nastawienia wobec nich, zawsze bowiem widzę rzeczy w pewnym ich aspekcie (lekcja „późnego” Wittgensteina), np. jako zabawki, towaru, daru, artefaktu, dzieła sztuki itd. Nie oznacza to jednak, jak pisze Markiewka, że neguję rzeczy, że mnie one nie interesują. Wręcz przeciwnie. Dowodem na to jest moja ogromna sympatia do semiotyki, w szczególności do szkoły moskiewsko-tartuskiej, której analizy zawsze przecież dotyczyły materialnych konkretów. Refleksja nad rzeczami także

<sup>41</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź...*, s. 441-442 (w niniejszym tomie).

<sup>42</sup> A.P. Kowalski, *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec problemu materialności*, s. 15-26.



i w tej perspektywie doczekała się ciekawych refleksji, by wymienić tylko ucznia tej szkoły – Alberta Bajburina i jego znakomity tekst o funkcjonowaniu rzeczy w ujęciu semiotycznym<sup>43</sup>.

Jeśli ktoś jednak chce badać „same rzeczy” (cytuję Markiewkę opisującego taką postawę) w opozycji do tego, co mentalne (kultury jako sumy przekonań, wiedzy w najogólniejszym sensie), jeśli ktoś mówi, że ta rzecz, którą postrzegam nijak ma się do kultury, w której żyję i sieci znaczeń, które ją oplatają, to wybór takiej perspektywy jest dla mnie równoznaczny z naiwnym realizmem. Wtedy to faktycznie zaczniemy się doszukiwać w pluszowym misiu czegoś esencjalnego, co powoduje, że lubią się nim bawić dzieci. Wszak na własne oczy widać i własnymi palcami doświadczyć można: pluszowy, miły w dotyku, a jeśli dołożyć do tego mistyczne interpretacje psychoanalityków spod znaku Junga, to na pewno odkryje się jakiś ogólnoludzki archetyp. Cały problem w tym, że pluszowość misia nie powoduje, że dziecko zacznie się nim bawić, materialność działa wtedy (i tylko wtedy), gdy jest uprzednio zinterpretowana (a zawsze przecież jakaś interpretacja wchodzi w grę). Słowem, jak się wie, czym jest zabawka, to raczej się ją zrobi z pluszu niż papieru ściernego.

Tych przykładów mógłbym wymieniać dziesiątki. Bardzo ciekawym jest lustro, o którym pisałem w „Kulturowym wymiarze postkonstruktywizmu...”. Ponadto przykład ten – w mojej interpretacji – pokazuje, że pomiędzy konstruktywistami a postkonstruktywistami może istnieć zgoda, co do postrzegania rzeczy jako standaryzujących relacje społeczne.

Zdaję sobie jednak sprawę, że dla postkonstruktywisty, który chce badać „same rzeczy”, zaproponowane przeze mnie ujęcie sprawy (rzecz uprzednio uregulowana kulturowo) rzeczywiście przypomina dawanie czegoś jedną ręką, a drugą zabieranie – jak obrazowo określa to Markiewka. Nic na to poradzę.

Jeszcze raz dobitniej wypowiem to, o co mi chodzi. Mój konstruktywizm społeczny nie neguje materialności, jasne jest, że siedzę w tej chwili na krześle, a nie na słowie ‘krzesło’ (taki obraz konstruktywizmu społecznego jest wypaczony, o czym Markiewka świetnie wie, bo doprowadza go do absurdu). Chcę jedynie powiedzieć, że dla przedstawiciela nowożytnej kultury europejskiej materialne nie są np. myśli, a dla podmiotów innej kultury, były. Upominam się zatem jedynie o n i e z a p o m i n a n i e kulturowego statusu, jaki przydajemy materialności.

Rozważę teraz następujące pytanie: czy istnieje jakieś wyjście z tego impasu, które zadowoliliby zarówno konstruktywistę społecznego, jak i postkonstruktywistę?

Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że jako konstruktywista społeczny domagam się j e d y n i e tego, aby postkonstruktywista przyznał, że czynniki pozaludzkie są określane na zasadzie konwencji kulturowej, to mógłby on powiedzieć coś w stylu: „Ależ ty jesteś uparty! Dobrze, zgadzam się, rzecz jest uregulowana kulturowo. I co z tego?”. Za takim podejściem kryłoby się przekonanie, że stwierdzenie kulturowego statusu jakiejś rzeczy bądź faktu, tylko blokuje dalsze badanie, jest drogą na skróty. Takie stwierdzenie jest gestem „błyskawicznym”, podobnym do tego, jaki wykonują krytyczni socjolodzy krytykowani przez Latoura.

<sup>43</sup> A. Bajburin, *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, „Konteksty”, nr 3-4, 1998, s. 109-117.

Jest tak jednak tylko przy pewnej interpretacji konstruktywizmu społecznego, jakiej dokonuje postkonstruktywizm. Fakt stwierdzenia kulturowego statusu jakiegś rzeczy bądź kulturowego charakteru jakiegoś faktu może być, i *de facto* jest, punktem wyjścia, a nie punktem dojścia. Tak generalnie rzecz ujmując, widzę konstruktywizm społeczny: krok pierwszy – stwierdzenie, że coś nie jest naturalne, a więc kulturowe, krok drugi – historyczna rekonstrukcja owego czegoś – tego, jak stało się „twardym” kawałkiem naszej rzeczywistości uznawanej za naturalną.

Argument hasłowo wyrażony pytaniem „Co z tego, że coś jest kulturowe” słyszałem kilkakrotnie z ust tych, którzy identyfikują się z postkonstruktywizmem. Opiera się on na błędnym odwróceniu tego, co istotne. Przykładowo, kiedy mówię, że w grze pomidor mówimy „pomidor”, a nie „kapusta”, to jest to punkt wyjścia, a nie dojścia, podobnie, kiedy stwierdzam, że do porządku kultury, a nie natury, należy fakt noszenia przez maklerów czerwonych szelek.

Podsumowując: jeśli postkonstruktywista przyzna, że badane przez niego obiekty (poszczególne aktorzy) mają status kulturowy, wtedy konstruktywista społeczny osiąga swój cel (chodzi mu jedynie o to, aby nie zapał o kulturze), a postkonstruktywista dalej „podaża za aktorami”. Każdy z nich rozchodzi się w swoją poznawczą stronę i przygląda się rzeczywistości, korzystając ze swojego bagażu. Używając jakiegś metafory, można powiedzieć, że postkonstruktywista patrzy płasko, konstruktywista społeczny zaś głęboko. Nie mam nic przeciwko takiemu płaskiemu patrzeniu (zarzuca mi to Wróblewski), chcę jednak zauważyć, iż warto patrzeć także (kulturowo) głęboko na to wszystko, co mamy pod ręką i okiem.

Powracam do kwestii naiwnego realizmu, do jego drugiego aspektu. Uwaga ta po części zajął się z przeprowadzonymi refleksjami.

Tomasz Markiewka, krytykując moje rozważania, pisze następująco:

Nie ma więc tutaj mowy o powielaniu naiwnego realizmu naukowców, chodzi raczej o dokładne śledzenie czynności, jakie oni wykonują. Taką interpretację omawianego hasła potwierdzają uwagi samego Latoura, który teorię aktora-sieci buduje niejako w opozycji do socjologii krytycznej. Jego zdaniem ta druga nazbyt pospiesznie przechodzi od obserwowania i opisywania działań samych aktorów do zastępowania tych działań teoretycznymi, abstrakcyjnymi konstruktami, czyli siłami społecznymi, które mają wyjaśnić postępowanie badanych ludzi. Prowadzi to według Latoura do sytuacji, w której zamiast opisywać obserwowane przez nas czynności, zaczynamy stosować wcześniej wypracowany aparat pojęciowy. Znowu, rzecz nie w tym, aby wczuć się całkowicie w rolę aktora, np. naukowca, lecz w tym, aby nie zastępować pospiesznie jego konkretnych działań, ogólnymi i wcześniej wypracowanymi pojęciami (stąd francuski badacz socjologii krytyczną nazywa złośliwie „socjologią błyskawiczną”).<sup>44</sup>

Fundamentalna dyrektywa metodologiczna „podażaj za aktorami” ma na celu zapobieżenie stosowaniu gotowych tłumaczeń działań aktorów, zubażając tym samym ich ontologię świata<sup>45</sup>.

Obserwator praktyki badawczej ma „dokładnie” (cytuję Markiewkę opisującego taką postawę) śledzić poczynania naukowców. Cóż to jednak znaczy „dokładne

<sup>44</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź...*, s. 439 (w niniejszym tomie).

<sup>45</sup> *Ibidem*.

śledzenie”? Rozumiem to następująco, zgodnie – jak sądzę – z tym, co mówią komentatorzy teorii aktora-sieci: wejźmy do laboratorium i zobaczmy co naukowcy robią naprawdę<sup>46</sup>. I tutaj kryje się naiwny realizm, nie ma bowiem obserwacji bez założeń.

Latour, starając się uniknąć założeń *a priori*, co do statusu badanych obiektów, ma nadzieję uniknąć wszelkich kulturowych *a priori* – badacz nauki ma być teoretycznym i metodologicznym anorektykiem. Problem w tym, że to – moim zdaniem – jest niemożliwe. Nie ma po prostu bezzałożeniowego „podążania za aktorami”. Nie ma „czystej” obserwacji.

Przykładowo, kiedy Michał Wróblewski pisze, komentując genialną opowieść Latoura o Pasteurze, iż ten „konfrontował swoje zabiegi badawcze z »zachowaniem« samego przedmiotu”<sup>47</sup>, to chciałbym jedynie uzupełnić to o stwierdzenie, że obserwacja owego „zachowania” także nie była dowolna, gdyż nastawiona (właśnie!) na takie, a nie inne działanie badanego obiektu. Choć był on nowym aktorem na scenie, to obserwacja nie odbywała się przecież poza jakąkolwiek wiedzą Pasteura. Ty l k o tyle. Zgadzam się, że na bardzo zaawansowanych etapach pracy w laboratorium „przemoc myślowa” (określenie Flecka) działająca na naukowców jest mniejsza, ale przecież nie jest tak, że są oni zupełnie myślowo wolni. Naukowiec, jako ukształtowany podmiot swojej kultury, wnosi po prostu do laboratorium swoje mentalne kategorie, cały społeczny bagaż.

Jeśli traktujemy antropologię laboratorium jako antropologię właśnie, to należy pamiętać, iż antropolog w toku swoich doświadczeń terenowych nabywa etnologicznej (nie)wiedzy profesjonalnej, by użyć terminu Tomasza Rakowskiego. Przytoczę pewien fragment jego rozważań:

[...] po jakimś czasie dostrzega się i słyszy pewne istotne i znaczące rzeczy. Przecież sposób obserwacji, widzenia rzeczy i słyszenia głosów, rozumienia ich zmienia się z dnia na dzień. Nie widziałem zachowań higienicznych w domach górników [Rakowski pisze o biedaszybach – M.R.], a nagle zacząłem je pilnie obserwować – i to pod pewnym kątem. Coraz więcej zatem wiedziałem, właściwie coraz więcej widziałem i słyszałem. [...] Wcześniej patrzyłem i niczego prawie nie widziałem, słuchałem co mówią moi rozmówcy z biedaszybów i puszczałem mimo uszu najważniejsze rzeczy<sup>48</sup>.

Cała sprawa polega na tym, że antropolog zawsze przygląda się z pewnym nastawieniem i jego etnologiczna (nie)wiedza profesjonalna ulega nieustannym zmianom, jest ona zależna od jego społecznego usytuowania, np. wykształcenia i osobowości, co skutkuje tym, że sam opis zawsze jest już interpretacją.

Latour także stosuje swoje metafory, swoją „aparaturę pojęciową”, by użyć sformułowania Kazimierza Ajdukiewicza. To nie jest zarzut, bo zarzutem nie jest to, co nieuniknione, czyli stosowanie metafor. Po co jednak twierdzić, że moja obserwacja jest bliżej badanej rzeczywistości, niż inna (a tak rozumiem Latoura)? Poza

<sup>46</sup> E. Bińczyk, *Program badawczy Bruno Latoura i jego zalety w kontekście badań nad światem współczesnym*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 3, 2007, s. 32-42.

<sup>47</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli zmieńmy temat rozmowy. Odpowiedź Michałowi Rydlewskiemu*, s. 451 (w niniejszym tomie).

<sup>48</sup> T. Rakowski, *Etnologiczna (nie)wiedza profesjonalna*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Uniwersytet Wrocławski, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 117-118.

kilkoma wyjątkami każdy twierdzi, że jego metaforyka dotyka rzeczywistości, że jest bardziej empiryczna. Ci, którzy przyjdą po Latourze – nieprzekonani niechaj wykażą się cierpliwością – także będą twierdzili, że to ich obserwacja jest dokładniejsza. Gdybym był złośliwy, ale przecież każdy wie, że nie jestem, powiedziałbym, że bez wątpienia ostatnie pokolenie zejdzie na poziom obserwacji atomów.

Jedyne co można powiedzieć to to, że obserwacja jest lepsza, gdyż przynosi więcej korzyści ze względu na pewien cel, jaki tej obserwacji przyświeca. Przykładowo Ludwik Fleck nie twierdził – jak sądzą niektórzy – że jego teoria stylów myślowych i kolektywów myślowych rozumiana jako spojrzenie na pracę naukowców dotyka istoty nauki, twierdził jedynie, że tradycyjne rozważania epistemologów i filozofów używających metafory „odkrycia” nijak się mają to rzeczywistych poglądów samych naukowców. Z tego powodu wprowadził metaforę „konstrukcji” – był to gest pragmatyczny<sup>49</sup>. Tak samo Richard Rorty, który przekonuje, że:

[...] przełomy naukowe są nie tyle sprawą decyzji co do prawdziwości jednej z wielu rozmaitych hipotez, lecz kwestią odkrycia właściwego żargonu, w którym przede wszystkim hipotezy należy przedstawiać.<sup>50</sup>

Tak widzę kwestię naiwnego realizmu w poglądach Brunona Latoura. Zastrzegam jednak, że moja interpretacja jego obrazu obserwacji może być podważalna<sup>51</sup>.

W swoim tekście Tomasz Markiewka zauważa także, iż nie można nazywać Latoura naiwnym realistą, gdyż ten „prowadzi filozoficzno-teoretyczne rozważania o świecie”<sup>52</sup>. Pełna zgoda. Nie to jednak miałem na myśli, mówiąc o naiwnym realizmie.

## Odpowiedź na uwagi Michała Wróblewskiego

Do części polemicznych uwag Michała Wróblewskiego formułowanych pod moim adresem, odniosłem się przy okazji odpowiedzi Tomaszowi Markiewce. Dopowiem jedynie kilka uwag, które pokazują specyfikę mojej interpretacji konstruktywizmu społecznego.

Rozpocznę od tego, z czym z Michałem Wróblewskim, się zgadzam.

Zgadzam się z zawartymi w tekście Wróblewskiego rozważaniami o antropologicznym wymiarze postkonstruktywizmu, gdyż zachęcają one do lektury literatury antropologicznej z nowym nastawieniem poznawczym. Głos Michała Wróblewskiego wzywa do spojrzenia na kulturę jako zakorzenioną w tym, co materialne. Zgodne to jest również z moim nastawieniem w tym aspekcie. Kultura rozumiana jako „rzeczy-

<sup>49</sup> Aspekt pragmatyczny postkonstruktywizmu porusza także Michał Wróblewski w swoim artykule.

<sup>50</sup> R. Rorty, *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu: eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski; przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998, s. 241.

<sup>51</sup> Wnioskuje tak na podstawie przywołanego artykułu Ewy Bińczyk pod tytułem *Program badawczy Bruno Latoura i jego zalety w kontekście badań nad światem współczesnym*. Autorka tłumaczy tam, jak należy rozumieć empiryzm Latoura oraz to, co on sam nazywa „realizmem rzeczywistym”. Nie odnoszę się jednak do całości jego poglądów określanych tym mianem, bo to rzecz bardziej skomplikowana, chodzi mi jedynie o kwestię obserwacji.

<sup>52</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź...*, s. 440 (w niniejszym tomie).

wistość myślowa” bez wątpienia przejawia się w tym, co zmateralizowane (choć nie wszystkie przekonania mają taką „realizację”). Faktycznie jest tak, przynajmniej takie można odnieść wrażenie, iż skupiając się na tym, co mentalne, pozostawiono materializację przekonań samym sobie. Tak widzę uwagi Wróblewskiego. Bez wątpienia interesujące byłoby przeczytać pod tym kątem anglosaskich klasyków antropologii społecznej, takich jak Raymond Firth czy Bronisław Malinowski.

Wróblewski przywołuje w tym aspekcie współczesnego klasyka myśli antropologicznej – Clifforda Geertza. Toruński badacz wskazuje na obecność u niego śladów myślenia postkonstruktywistycznego. Odwołując się do jednego z fragmentów *Negary*, pisze on o Geertzu następująco:

[...] antropolog pokazuje nam, jak pewien czynnik pozaludzki (w tym przypadku organizacja systemu nawadniania) oddziałuje na zbiorowość, tworząc określone stosunki społeczne. Sam Latour, pisząc, że „kultury nie istnieją” twierdzi, że jedyne o czym możemy mówić, to o „natura-kulturach”, czyli zbiorowościach, które trwają i funkcjonują, dzięki praktykom mobilizującym, które sprawiają, że elementy świata działają na ich korzyść. Przykładem takiej naturo-kultury jest Geertzowska Negara.<sup>53</sup>

Przyznam, że nie jestem zwolennikiem określenia „natura-kultura”, choć rozumiem, że w aparaturze pojęciowej/słowniku Latour ma ono swoje teoretyczne uzasadnienie i dobrze „pracuje”. Z mojej perspektywy ów czynnik pozaludzki także wymaga kulturowej interpretacji, tj. nadania mu pewnych znaczeń. Wyobraźmy sobie Masaja, który łąduje w opisywanym przez Geertza miejscu. Nie rozpoznałby on p o s t a c i d o w i d z e n i a pod nazwą „system nawadniania” oraz nie stworzyłby z innymi Masajami podobnego systemu wierzeń, korzystając jedynie z owych pozaludzkich czynników. Dlaczego? Dlatego, że wbrew Latourowi, uważam, że kultury, w rozumieniu przekonań, którymi dysponujemy, istnieją. Nie można rozpatrywać specyfiki nowoczesności w średniowieczu, podobnie jak nie można pytać o drogę, pokazując mapę komuś, kto nie ma pojęcia o topografii czy odwzorowaniu przestrzeni na płaszczyźnie – sama mapa nic mu bowiem nie powie. System nawadniania będzie zatem oddziałował na społeczeństwo wtedy, i tylko wtedy, gdy zostanie uprzednio zinterpretowany. Podsumowując: zamiast określenia „natura-kultura” lepiej używać schematu myślenia: „kultura – natura – kultura”. Natura jest zawsze definiowana kulturowo. Natura, czyli to, co za nią uważamy, jest pochodną społecznych wyobrażeń.

Michał Wróblewski w swoim artykule klarownie przedstawia założenia i cele postkonstruktywizmu w postaci teorii aktora-sieci. W jego perspektywie błędem jest mówienie o działaniu rzeczy samych z siebie, albowiem te, aby działać, potrzebują – po pierwsze – określonych praktyk mobilizujących i stabilizujących oraz – po drugie – sieci określonych relacji<sup>54</sup>. Jednakże owe sieci relacji są dla mnie zawsze kulturowo uregulowane, albowiem w grę wchodzi udział świadomości człowieka. Z tej perspektywy interesujące są przekonania, jakie stoją za tymi relacjami. W tym sensie Latour powiedziałby pewnie, że sprowadzam działanie w sieci do jednego czynnika, czyli czynnika kulturowego. Problem w tym, że takie ujęcie sprawy jest

<sup>53</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli ...*, s. 451 (w niniejszym tomie).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

trywializowaniem konstruktywizmu społecznego, albowiem stwierdzenie, że coś jest kulturowe niczego nie przesądza, lecz jest punktem wyjścia. Postkonstruktywista nie może przyjąć takiego o rozwiązania, bo jego uwaga skupiona jest na czymś innym, niż t y l k o kultura pojęta jako zespół przekonań. Akceptuję ten fakt. Nie wszyscy muszą badać kulturę oraz opowiadać się za jedną wersją konstruktywizmu, np. społecznego. Ostatecznie rzecz biorąc, byłoby to mało twórcze i na dłuższą metę po prostu nudne.

W zarysowanej perspektywie daje się zauważyć oryginalność interpretacji Latoura, jakiej dokonuje Michał Wróblewski, który inspirowany jest w tym zakresie tezami Krzysztofa Abriszewskiego. Wróblewski podkreśla fakt, iż można – po pierwsze – badać kulturę narzędziami teorii aktora-sieci oraz – po drugie – w samej teorii aktora-sieci istnieje miejsce na kulturę. Zostaje ono jednak mocno przeobrażone. Choć nie zgadzam się, aby kulturę traktować tak, jak czyni to Abriszewski, tj. jako etykiety naklejonej na szufladki dyscyplinarne<sup>55</sup>, to doceniam wartość tego ujęcia dla dyskusji nad jego miejscem w łonie konstruktywizmu.

Przejdę teraz do tego, z czym nie do końca się zgadzam w wypowiedzi Wróblewskiego. Pozwoli mi to jednocześnie doprecyzować pewne kwestie.

Wróblewski twierdzi, że konstruktywizm społeczny posługuje się opozycją podmiot – przedmiot<sup>56</sup>, analogicznie do posługiwania się opozycją natura – kultura. Te dwie opozycje według niego są ze sobą związane, w czym ma rację. Z mojego punktu widzenia dualizm podmiot – przedmiot, także jest dualizmem papierowym, albowiem w praktyce nie mamy z nim po prostu do czynienia. Ta wersja konstruktywizmu społecznego<sup>57</sup>, faktycznie operuje schematem pojęciowym, w którym mamy do czynienia zarówno z podmiotem oraz przedmiotem. Ale owa opozycja zostaje rozbita poprzez dodanie fundamentalnego, trzeciego elementu – wspólnoty kulturowej („szkoła Kmity”), kolektywu myślowego (Ludwik Fleck), wspólnoty interpretacyjnej (Stanley Fish), formy życia (Ludwig Wittgenstein), formy symbolicznej (Ernst Cassirer). W modelu tym nie jest możliwe badanie samego podmiotu, ten bowiem jest zawsze członkiem jakiegoś kolektywu myślowego/kolektywów myślowych, podobnie jak nie da się badać samego przedmiotu, ten z kolei jest wytworem stylu myślowego. Jedyne, co można badać, to wspólnota, czy jak wolałby powiedzieć Latour – zbiorowość.

Kolejna rzecz dotyczy innego aspektu dualizmu natura – kultura. Wróblewski zauważa, iż:

Oddzielenie natury od kultury sprawia bowiem, że ta pierwsza staje się bytem niezmiennym i niezależnym wobec jakichkolwiek praktyk przekształcających oraz że ta druga jest obszarem autonomicznym wobec wpływu wszelkich czynników nie kulturowych.<sup>58</sup>

Takie podejście – twierdzi Wróblewski – wyklucza wszelki namysł nad kształtem zbiorowości<sup>59</sup>. Nie uważam, aby tak było. Rzeczywiście ludzka działalność przekształca naturę. Przekształcenie owo związane jest jednak z kulturowo uregulowaną

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 455.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 456.

<sup>57</sup> Szerzej opisuję ten model w swojej rozprawie doktorskiej.

<sup>58</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli ...*, s. 445 (w niniejszym tomie).

<sup>59</sup> *Ibidem*.



wizją świata i postrzegania samej natury. Co do drugiej części zdania, to sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Nie bardzo wiem, jak miałyby to wyglądać. Czy zewnętrzna rzeczywistość, np. w postaci danego klimatu, decydująco wpływa na kulturę? Ze świadectw etnologicznych wiemy, że żyjące w tym samym klimacie społeczności tworzą radykalnie odmienne typy kultur.

Można nadto opisać ów dualizm w innym jeszcze aspekcie dotyczącym natury ludzkiej. Moim zdaniem jest tak, że to kultura wpływa na naturę, związek ten jednak nie jest badany z taką pieczołowitością, jak wektor przeciwny. Badania te zresztą nie mogą być traktowane z nabożnością, albowiem natura jest już uregulowana kulturowo. Nauki, jak np. socjobiologia, badają kulturę poprzez kulturowe wyobrażenie natury. Fakt wpływu kultury na naturę widać wyraźnie w takich wynalazkach jak pismo czy Internet. W tej perspektywie uważa się, że pismo wypłynęło na pracę mózgu (wzmoczoną pracę lewej półkuli)<sup>60</sup>, Internet podobnie<sup>61</sup>. Jak zauważył Andrzej Zybertowicz: „W przyszłość wkraczamy tyłem”<sup>62</sup>, albowiem kultura kształtuje umysłowość, ta zaś wszystko inne, łącznie z nauką i techniką. Natura, tutaj ludzka, o ile w ogóle można coś o niej powiedzieć, to jedno – nie jest ona niezmienna, co wynika m.in. z faktu różnych strategii komunikacyjnych.

Wedle tych uwag badania kognitywistyczne czy neurofizjologiczne mają sens wtedy, kiedy osadzone są w kulturze<sup>63</sup>, są każdorazowo sytuowane w kontekście przekonań danej kultury, w kontekście wiedzy kulturowo ukształtowanych podmiotów. Tylko współpraca pomiędzy wymienionymi naukami a antropologią kulturową i filozofią kultury, jest interesująca. W tym sensie, choć nie tylko w nim, zasadne jest twierdzenie Jerome’a S. Brunera, gdy pisze, iż „sama biologia człowieka daje tylko pośrednią i częściową wiedzę o zachowaniu gatunku ludzkiego”<sup>64</sup>.

Michał Wróblewski, komentując poglądy Latoura, zauważa, że wyklucza on niektóre fundamentalne problemy filozoficzne. Jednym z nich jest pytanie o to, „jak słowa łączą się ze światem”. Francuski socjolog nazywa tę dyskusję przestarzałą. Ewidentnie jest tak, że wiele problemów nudzi francuskiego filozofa i socjologa.

<sup>60</sup> W.J. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przekład, wstęp i red. nauk. J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 67.

<sup>61</sup> N. Carr, *Płytki umysł. Jak internet wpływa na nasz mózg*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2012.

<sup>62</sup> A. Zybertowicz, „W przyszłość wkraczamy tyłem” (*uwagi o cywilizacji współczesnej*), [w:] Konstruktywizm w humanistyce, A. Pałubicka, A.P. Kowalski (red.), Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 99-102. To kultura w ostateczności określa świat, w którym żyjemy, czego znakomitym przykładem jest refleksja nad pismem. Paweł Majewski, komentując myśl Erica A. Havelocka, pisze, iż „nasze umysły funkcjonują według zasad danych nie przez siły wyższe i nie przez genotyp, lecz przez podstawowe warunki kultury” (P. Majewski, *Wstęp do wydania polskiego: Havelock – poza filologię. Przedmowa do „Przedmowy”*, [w:] E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 16). Na podstawie refleksji Havelocka można zauważyć fakt, że to nie system nerwowy steruje pieśniarzem, lecz to pieśniarz wykorzystuje „angażuje” system nerwowy w proces memoryzacji (E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 187).

<sup>63</sup> Tomasz Markiewka słusznie zauważył, że walczę z pewną wersją kognitywistyki (nazywam ją „mózgocentryczną”). W swoim tekście pt. „Zwrot kognitywistyczny?” Markiewka pisze: „Funkcjonuje na przykład »niedobry« kognitywizm, który ma wyraźnie scjentystyczny charakter i którego przedstawicielom wydaje się, że przy pomocy samych badań nad mózgiem (bądź generalnie – ludzkim uposażeniem biologicznym) można rozwiązać niemal wszystkie poważne problemy, z jakimi od dawna zmagali się literaturoznawcy, antropologowie, filozofowie, socjologowie itd. Z taką wersją kognitywizmu nieustannie walczy np. Michał Rydlewski” (Tomasz Markiewka, *Zwrot kognitywistyczny?*, [w:] <http://tekstywdzialaniu.wordpress.com/2014/04/15/zwrot-kognitywistyczny>).

<sup>64</sup> J.S. Bruner, *Kultura edukacji*, Universitas, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Kraków 2010, s. 224.

Odnoszę wrażenie, że podobnie myśli Michał Wróblewski. Na pytanie, czy słowa odnoszą się do świata, Latour odpowiada: „Oczywiście, że się odnoszą!”. Odnoszą się, a więc dajmy już spokój filozoficznym i kulturalistycznym dywagacjom i zajmijmy się w końcu czym trzeba – sugeruje autor *Nadziei Pandory*. Nie podzielam tej opinii. Odpowiedź z perspektywy poznańskiej szkoły kulturoznawczej prezentuje znakomita książka Artura Dobosza pt. *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*<sup>65</sup>. Przedstawiona tam interpretacja nie mogłaby zostać wypowiedziana w żadnym innym paradygmacie konstruktywizmu i postkonstruktywizmu. Ma to swoje uzasadnienie w nieobecności – w takiej skali jak dokonała tego „szkoła Kmity” – predylekcji do ujmowania problemów filozoficznych w kontekście magicznym w żadnym innym sposobie myślenia.

Kontekst magiczny jest intelektualnie bliski kreślonej tutaj perspektywie, gdyż niektóre zjawiska i procesy we współczesnej kulturze nawiązują w nowej odsłonie do myślenia metamorficznego. Dlatego z tego punktu widzenia warto byłoby odnieść się do takich zagadnień, jak: zwrot performatywny, zwrot piktorialny, powrót kategorii doświadczenia, estetyzacji życia codziennego w sensie jego przeżywania, niektóre wersje antropologii zaangażowanej stawiające w centrum opowieści oraz współczesną wykreowaną przez media kulturę transformacji<sup>66</sup>. Projektowana przez te problemy i towarzyszące im narracje wizja humanistyki stawia na uczestnictwo w kulturze kosztem namysłu, a nawet usuwa myślenie w jego intelektualnym wymiarze.

Przechodzę tym samym do kolejnej uwagi, wypowiedzianej przez Wróblewskiego, jak i Markiewkę, która dotyczy echa myślenia magicznego w ideach Latoura. Ten fascynujący problem z pewnością nie został przez nas poruszony tak, jak na to zasługuje. Markiewka ma rację mówiąc, że tworzę pewną opowieść o postkonstruktywizmie w perspektywie konstruktywizmu społecznego, analogicznie jak czyni Latour z konstruktywizmem społecznym interpretowanym z punktu widzenia postkonstruktywizmu. Gdy Krzysztof Abriszewski nazywa opowieść autora *Nadziei Pandory* o konstruktywizmie społecznym opowieścią w rodzaju *science fiction*, swoją własną określam *cultural fiction*. Obaj moi oponenti zauważają, iż takie elementy jak majsterkowanie (Markiewka) oraz naiwny realizm (Markiewka, Wróblewski) nie mogą być porównywane (np. majsterkowanie jest czymś innym w kulturach archaicznych, a czymś innym u Latoura<sup>67</sup>). Zgadzam się z nimi po części. Pisząc o magicznym wymiarze głoszonych przez francuskiego socjologa idei, miałem na myśli przede wszystkim formę niż treść (ta wszak może być, i *de facto* jest, różna w różnych kulturach). Natomiast najistotniejszy rys teorii aktora-sieci, tj. badanie rzeczywistości poprzez manipulowanie nią, interweniowanie w nią, zmienianie jej (w efekcie czego uzyskuje się wiedzę o świecie będącą bez wątpienia użytecznym narzędziem do jej opanowania), ma swoje magiczne źródła. Kwestie te wymagały oczywiście jeszcze głębszego przemyślenia. Kieruję się w stronę analogicznego my-

<sup>65</sup> A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002.

<sup>66</sup> M. Lisowska-Magdziarz, *Feniksy, labędzie, motyle. Media i kultura transformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

<sup>67</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź na tekst Michała Rydlewskiego*, s. 436 (w niniejszym tomie).

ślenia (*per analogiam*), jak w przypadku „wtórnej oralności” Waltera J. Onga. Jak twierdzi autor *Oralności i piśmienności* jest ona jednocześnie uderzająco podobna, jak i niepodobna do oralności pierwotnej. Do „oralności wtórnej” wprowadza nas technologia elektroniczna (telewizja, radio, telefon, taśmy dźwiękowe). Podobieństwo polega głównie na mityce uczestnictwa, poczuciu wspólnoty, skupieniu na chwili bieżącej, a nawet stosowaniu formuł<sup>68</sup>. W przypadku idei postkonstruktywistycznych można zaryzykować tezę o „wtórnej magiczności”. Nie jest przecież tak, że jesteśmy jakoby „czystym Rozumieniem”, stąd magiczność i magia nadal mają wiele do powiedzenia w naszym myśleniu.

Pozostała jeszcze jedną wątpliwość odnośnie do teorii aktora-sieci. Teoria ta rezygnuje ze stawiania pewnych tradycyjnych pytań o charakterze epistemologicznym oraz zaprzestaje używania w swych rozważaniach relacji epistemologicznej podmiotowo-przedmiotowej. Interesują ją przede wszystkim oddziaływanie, przekształcanie, zmiana naszej zbiorowości, a w praktyce badawczej przede wszystkim modelowanie i majsterkowanie. Rezygnuje się przy tym z określonego sposobu rozumienia tego, co się robi. Odnosi się wrażenie, iż skonstruowanie jakiegoś działającego przedmiotu w tej teorii jest równoznaczne z jego poznananiem czy jego poznawczym obłaskawieniem. Problem w tym, że mogę, np. naprawić jakąś rzecz, nie wiedząc/nie rozumiejąc dlaczego ona działa. Gdybyśmy jednak przyjrzeni się jakiejś rzeczy, jakiemuś czynnikowi pozaludzkiemu, np. aparatowi fotograficznemu, okazałoby się, jak wiele przekonań kulturowych wchodzi w grę, że nie da się wymyślić rzeczy bez pewnych przekonań (w tym wypadku kwestii reprezentacji). Bliski temu myśleniu był Ludwik Fleck, który ujmował czynniki pozaludzkie w pracy badawczej naukowca, właśnie jako mające swoje wcześniejsze mentalne pojmowanie.

Warto również podkreślić, że w perspektywie teorii aktora-sieci za główny wehikuł przemian zbiorowości została uznana technologia. Z tego też powodu postkonstruktywiści są tak bardzo skupieni na rzeczach. Lecz nie należy przeceniać znaczenia materialności w innych dziedzinach, takich jak np. sztuka. Antyesencjalistyczna filozofia sztuki spod znaku Arthura Danto<sup>69</sup>, wskazuje na brak obiektywnie istniejących, zwłaszcza fizykalnie określonych parametrów przedmiotowych nakazujących w danej rzeczy ujrzeć przedmiot estetycznym (np. dzieło sztuki). Autor *Świata sztuki* omawia przykłady zwykłych, codziennych przedmiotów użytkowych, którym wartości estetyczne są po prostu przypisywane. Nie można powiedzieć dlaczego jedna rzecz jest dziełem sztuki (jest za nie uznawana), a inna nie, choć są materialnie/fizykalnie identyczne. Uzasadnia to tezę, iż to nie sama rzecz implikuje jej artystyczną wartość, ale sposób widzenia oraz interpretowania. Pisząc to, wiem jednak, że postkonstruktywiści nie zgodziliby się ze mną, albowiem ich dyrektywy metodologiczne nakazują przyglądać się rzeczom w każdym dyskursie, także sztuce czy dyskursie medialnym.

Nawiasem mówiąc, ten ostatni, potraktowany tutaj przeze mnie dosyć szeroko, jest interesujący z kilku powodów. Po pierwsze wiele medioznawczych tekstów z silnym kulturowym rysem mówi o rzeczach i nie jest wcale tak, że konstruktywista spo-

<sup>68</sup> W.J. Ong, *op. cit.*, s. 205.

<sup>69</sup> A.C. Danto, *Świat sztuki: pisma z filozofii sztuki*, przeł. i red. L. Sosnowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

leczny nie interesuje się rzeczami<sup>70</sup>. Po drugie w związku z mediami, czy też w tym przypadku ich antropologii, można poruszyć sprawę głębszej natury, mianowicie, przywołać wspomnianą przez Michała Wróblewskiego teorię oralności-piśmienności<sup>71</sup>. Nie ma tutaj miejsca na szerszą refleksję nad pismem jako system komunikacji przekształcającym całą kulturę (i głęboko z tą kulturą powiązaną!), wystarczy jednak podkreślić, że – jak wskazują ustalenia Erica A. Havelocka<sup>72</sup> oraz Alberta B. Lorda<sup>73</sup> – sam „materialny nośnik”, który nie jest jeszcze dość zinternalizowany, nie oddziałuje na stan świadomości społeczeństwa, albowiem wymaga uprzedniego zinterpretowania. Sama technika, zapis „sam w sobie” na materialnym nośniku, nie powoduje jeszcze zmiany w umysłowości kultury oralnej<sup>74</sup>.

Michał Wróblewski, opisując zalety postkonstruktywizmu przywołuje wypadek w elektrowni atomowej Three Miles Island w Stanach Zjednoczonych w 1979 r., przedstawia interpretację tego zdarzenia inspirowaną książką Charlesa Perrowa pt. *Normal Accidents*. Opisujący konstruktywizm społeczny jest tutaj w zgodzie z postkonstruktywizmem Wróblewskiego w tej kwestii. Jest tylko jedno zastrzeżenie, mianowicie Wróblewski zbyt ogólnie pyta o „mentalną koncepcję poprzedzającą wypadek w Three Miles Island”. Sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana, niż wydaje się to tym, którzy chcą wskazać palcem winnego przy tego typu katastrofach. Chodzi jedynie o to, że za każdym czynnikiem pozaludzkim, a tych moglibyśmy wymienić wiele, opisując elektrownię atomową, stoi jednak określone mentalne pojmowanie i pojęcie.

Poruszamy się z Wróblewskim po prostu po odmiennych poziomach. Mnie interesuje udział kultury w określonej materializacji danej rzeczy w wymiarze głębokim, jego zaś wymiar płaski. W artykule pisałem wyraźnie o ograniczeniach konstruktywizmu społecznego, o tym, że w pewnym sensie jest on zawsze spóźniony, że opisuje coś, co już stało się faktem. Postkonstruktywizm zaś chce przyglądać się rzeczywistości „tutaj i teraz”. Jednak, czy musimy przez to z a p o m i n a ć o swoich kulturowych przekonaniach?

Namysł nad owymi przekonaniem, czy też wzorami kultury władającymi naszym myśleniem, także myśleniem o nauce, uważam za zadanie filozofa kultury. Sądzę, nieco sprawę upraszczając, że stosunkowo szybko można nauczyć postkonstruktywistycznego badacza wykonania studium przypadku, lecz o wiele trudniejszą rzeczą jest nauczyć się myślenia o danym przypadku w perspektywie głębokiej, tj. jako realizacji pewnych wzorów kultury nie dla wszystkich zresztą widocznych. Nie do końca zasadne jest przekonanie Latoura, iż owa głębia jest wynikiem udanych „tu i teraz” wiązań.

<sup>70</sup> Por.: M. Krajewski, *Przedmiot, który dyskredytuje. Obciach i kultura materialna*, [w:] *Moda na obciach – co Polacy robią z kulturą popularną?*, Wydawnictwo Wilk Stepowy, Elbląg 2008, s. 201-213; M. Lisowska-Magdziarz, *Feniksy, labędzie, motyle. Media i kultura transformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 38, 83, 111, 139, 144-146.

<sup>71</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli ...*, s. 456 (w niniejszym tomie).

<sup>72</sup> E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 332-333.

<sup>73</sup> A.B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Seria: „Communicare”, Warszawa 2010, s. 276, 278, 286, 290.

<sup>74</sup> Por.: S. Zieliński, *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego widzenia i słuchania*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010. Autor interesująco przedstawia tezę, iż kulturę i media łączy nierozzerwalna więź, albowiem technika ma nieuchronnie charakter kulturowy.

Ponadto zbyt łatwe wydaje się, jak czyni to również Wróblewski, pominięcie moralnych konsekwencji katastrofy bez wykazania konkretnych winnych. Zrozumiałe, że w perspektywie postkonstruktivistycznej jest to niemożliwe, ale takie ujęcie sprawy jest problematyczne, gdyż niesie poważne konsekwencje moralne. Staje się jasne, że potrzeba nam nowej etyki, jeśli przyjmiemy ten punkt widzenia.

Na koniec jeszcze jedna rzecz. Michał Wróblewski pisze, że: „O ile faktem jest, że postkonstruktystyści doskonale znają konstruktivism, o tyle mam duże wątpliwości czy jest odwrotnie”<sup>75</sup>. Przywołuje on w tej perspektywie polskich przedstawicieli konstruktivismu – Andrzeja Zybortowicza i Andrzeja Szahaja, jednych z pierwszych „komentatorów poglądów Latoura w polskiej humanistyce”. Jest w tym jednak przesada. Cały bowiem problem w tym, w jaki sposób to komentowali. Szahaj, we wspomnianym przez Wróblewskiego artykule, podkreśla raczej podobieństwa pomiędzy różnymi konstruktivismami, niż odmienności między nimi. Czyni to bardzo ogólnie, w zasadzie wymienia różne nazwiska tych, których poglądy są antyesencjalistyczne. Trudno jednak nazwać go komentatorem myśli Latoura. Ponadto staje wyraźnie po stronie konstruktivismu społecznego<sup>76</sup>. Andrzej Zybortowicz w *Przemocy i poznaniu* tworzy zaś swoją własną, heterogeniczną wersję konstruktivismu społecznego, korzystając z dorobku tak różnych badaczy, jak np. Jerzy Kmita i Bruno Latour. Używa raczej myśli tego ostatniego dla swoich własnych celów poznawczych niż komentuje jego pisma.

Nadto Wróblewski sugeruje w komentowanym fragmencie, że konstruktystyści społeczni niezbyt dokładnie czytają Latoura. Nie o to jednak moim zdaniem przede wszystkim chodzi. Problem w tym, że zawsze czyta się z pewnym *n a s t a w i e n i e m*, by użyć terminu „późnego” Wittgensteina, zawsze jakaś interpretacja wchodzi w grę. Tutaj interpretacja jest nastawiona również na ocalenie dokonania konstruktivismu społecznego, nie zaś jego deprecjonowanie. Przy takim nastawieniu przy czytaniu Latoura można było pominąć to, co najważniejsze w postkonstruktivismie dla niego samego. Ma to jednak swój optymistyczny aspekt, albowiem dzięki krytycznym uwagom prawdziwa intelektualna przygoda dopiero się rozpoczyna.

## Nie rezygnujmy z kultury...

Na zakończenie dodam, że Tomasz Markiewka oraz – tym bardziej – Michał Wróblewski przekonali mnie, że więcej nas łączy niż dzieli, że mimo różnic – dla mnie istotnych – mówimy głosem jednego, dosyć szerokiego kolektywu myślowego, wewnątrz którego każdy z nas (i nie tylko nas) szuka swojego miejsca. Nie zawsze byłem pewien tego, czy nasz spór z Wróblewskim jest „sporem w rodzinie”. Teraz wiem, że jesteśmy „braćmi w konstruktivismie”.

Najważniejszy jest fakt, że zarówno Markiewka, jak i Wróblewski, nie rezygnują z pojęcia kultury jako takiego. Pierwszy z nich pisze, iż nadal warto toczyć filozoficzno-kulturalistyczną dyskusję nad rzeczywistością, gdyż utrzymuje to w stanie równowagi

<sup>75</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktivism, czyli ...*, s. 457 (w niniejszym tomie).

<sup>76</sup> A. Szahaj, „*Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami*”..., s. 142-147.

działanie oraz namysł (jedno nie przysłania drugiego)<sup>77</sup>, drugi zaś namawia do przeformułowania pojęcia kultury w taki sposób, aby nie było ono ani zbyt abstrakcyjne, ani zbyt redukcjonistyczne<sup>78</sup>.

Jako kulturowy konstruktywista mogę odnotować taki oto fakt: opowiadanie o świecie w kategoriach kultury, jak wszystko, co ludzkie, kiedyś się zaczęło i kiedyś się skończy. Latour oraz jego myślowi sprzymierzeńcy wykonali bardzo istotny krok w kierunku przewartościowania miejsca pojęcia kultury w dyskursie humanistycznym. Nie wiem, czy jest ono *liftingiem*, jak chciały tego Aleksandra Derra i Ewa Bińczyk<sup>79</sup>, czy ukrytym lub/i (nie)zamierzonym projektem likwidacji jego szerokiego rozumienia w ujęciu przytoczonym przez Tomasza Markiewkę. To, co napisał w swoim tekście Michał Wróblewski naprawa mnie optymizmem, albowiem nie mamy do czynienia z destrukcją pojęcia kultury, ale innego jej rozumienia, choć owo rozumienie nie musi (i pewnie nie może) zadowolić wszystkich.

Każda zmiana metafor to zmiana świata, jaki zamieszkujemy, zmiana nas samych, jako podmiotów kultury. To zawsze także tzw. rachunek zysków i strat, zarówno poznawczych, ontologicznych, jak i egzystencjalnych. Być może te ostatnie są nawet najważniejsze, albowiem to właśnie w nich ujawnia się rzeczywisty powód skłonności-ku-czemuś, wiary w określony paradygmat (konstruktywistyczny), który wskazuje na nierozzerwalny związek „dzieła i życia”, tego co profesjonalne z tym, co nieprofesjonalne w wymiarze biograficznym (biografii naukowej)<sup>80</sup>. Wyjaśnienie powodów, dla których wybieramy jedną wizję konstruktywizmu, a nie inną, zasługiwałoby jednak na zupełnie inną, konstruktywistyczną (a jakże!) opowieść...

*Michał Rydlewski*

**(Social) Constructivism as I See It... A Reply to Tomasz S. Markiewka and Michał Wróblewski**

*Abstract*

The article is a reply to the comments of Tomasz S. Markiewka and Michał Wróblewski about my previous text entitled The cultural dimension of postconstructivism in the perspective of Anna Pałubicka's 'Grammar of European culture'. I provide some

<sup>77</sup> T. Markiewka, *Konstruktywizmy. Odpowiedź...*, s. 428 (w niniejszym tomie).

<sup>78</sup> M. Wróblewski, *Postkonstruktywizm, czyli ...*, s. 448 (w niniejszym tomie).

<sup>79</sup> Mam tutaj na myśli metaforę *liftingu* oddającej owe przewartościowanie w szeroko pojętym konstruktywizmie oraz zmianę rozumienia pojęcia kultury. Jej autorkami są Aleksandra Derra i Ewa Bińczyk. Moim zdaniem owa metafora jest myląca, albowiem nie chodzi tutaj o *lifting*, lecz głębokie cięcie skalpelem, po którym konstruktywizm nie jest jedynie upiękuszony, lecz wygląda inaczej. *Liftingiem* byłoby to, co zaproponowałem w swoim tekście – włączenie rzeczy oraz mocne zaakcentowanie ich obecności w konstruktywizmie społecznym (to lekcja, którą konstruktywizm społeczny stara się nadrobić). Słowem *lifting* odbywa się w jednym paradygmacie.

<sup>80</sup> *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, M.A. Kafar (red), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 2011.



arguments about the differences between social constructivism and postconstructivism, also discussing the similarities. The main idea is to present my own, very Polish model of social constructivism which comprises the theory of thought styles and thought collectives by Ludwik Fleck and the Poznań school of theory of culture, mainly theses of Anna Pałubicka and Andrzej P. Kowalski. In that perspective I believe we should not eliminate “social” from constructivism.

*Keywords:* Anna Pałubicka, Andrzej P. Kowalski, Michał Wróblewski, Ludwick Flack, Bruno Latour, constructivism, postconstructivism, culture.